

Laval théologique et philosophique



La passion de la vertu. À propos d'une tension dans la morale cartésienne

Daniel Dumouchel

Volume 53, numéro 3, octobre 1997

Actes du colloque international Descartes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401120ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401120ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dumouchel, D. (1997). La passion de la vertu. À propos d'une tension dans la morale cartésienne. *Laval théologique et philosophique*, 53(3), 671–693.
<https://doi.org/10.7202/401120ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1997

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

LA PASSION DE LA VERTU

À PROPOS D'UNE TENSION DANS LA MORALE CARTÉSIENNE

Daniel DUMOUCHEL

RÉSUMÉ : *Le problème de la « cohérence » de la théorie morale de Descartes se pose aussi bien à l'échelle du projet pratique général de sa philosophie et de son évolution progressive, que sur le plan de la pensée morale au sens restreint telle qu'elle se développe dans sa forme la plus accomplie pendant les dernières années de sa vie.*

SUMMARY : *The problem of the "coherence" of Descartes's moral theory arises not only at the level of the general practical project of his philosophy and of its progressive evolution, but also in his moral thought in the stricter sense, as it develops into its most accomplished form during the last years of his life.*

La richesse d'une pensée philosophique est souvent en proportion des « tensions » qui l'animent. De tels champs de tensions possèdent le double avantage de souligner le mouvement d'une pensée philosophique, et de marquer dans cette entreprise des lieux où confluent l'intérieur et l'extérieur, ses prétentions systématiques et ses capacités d'intégration. La pensée « morale » de Descartes, partie pour des raisons philosophiques, partie pour des raisons « contingentes », est demeurée dans un état de relatif inachèvement. L'intérêt de cette dimension de la pensée cartésienne nous paraît en grande partie lié à sa capacité d'intégrer de profondes tensions théoriques, qui engagent à poser la question de sa « cohérence », étant entendu qu'il ne s'agit pas par là de soumettre cette pensée à un test stérile de cohérence logique et philosophique, mais de prendre la mesure de la complexité du problème que Descartes a pu ainsi tenter de s'approprier.

De manière générale, le problème de la « cohérence » de la théorie morale de Descartes se pose aussi bien à l'échelle du *projet pratique général* de la philosophie cartésienne et de son évolution progressive, d'une part, que sur le plan de la *pensée « morale »* ou « éthique » au sens restreint, telle qu'elle se développe dans sa forme

la plus accomplie pendant les dernières années de l'activité philosophique de Descartes, d'autre part.

1. *Selon la première perspective*, la question de la « cohérence » de la morale cartésienne se pose d'abord en relation à ce que l'on peut appeler un déplacement du problème « pratique » au sein du projet philosophique cartésien, déplacement qui est sensible si l'on compare les premières espérances « pratiques » suscitées chez Descartes par la réforme philosophique et scientifique qu'il prétend instaurer et l'évolution plus tardive de sa pensée. La conséquence en a été une transformation de l'éthique, voire même *la découverte de la dimension « morale » à proprement parler* comme problème philosophique. Sous sa forme la plus connue, le problème que nous visons ici est celui de l'évolution de la « tension » entre une morale dont l'intention générale peut être dite *technicienne* (dans la mesure où elle subordonne le questionnement moral à la tâche de domination scientifique et technique de la nature) et une morale du *contentement* et de la *satisfaction de soi* (teintée d'éléments stoïciens et influencée par l'eudémonisme antique en général)¹. Ainsi, à regarder de plus près les textes cartésiens consacrés à la problématique éthique entre 1637 et 1649, c'est-à-dire entre le *Discours de la méthode* et les *Passions de l'âme*, on ne peut manquer de voir que la « tension » entre le pôle « technicien » et le pôle « stoïcien » de la morale a changé de sens, et que le déplacement du problème pratique au sein du projet cartésien réside dans un renversement du *centre de gravité* de la morale cartésienne. Ce que reflète l'échange épistolaire serré de 1645 entre Descartes et Élisabeth², c'est un changement profond dans la nature même de la morale et dans son statut philosophique. Descartes y reprend, en les transformant, les maximes de la morale provisoire, mais l'orientation de la réflexion s'est inversée. Ainsi, la dimension spécifiquement *morale* y fait l'objet d'une réflexion explicite, et on y voit apparaître ce que l'on peut appeler le « noyau normatif » simple d'une pensée proprement morale qui paraît suffisante, pour peu que l'on n'en démerite pas, pour nous enseigner à nous rendre aussi contents et satisfaits qu'il est possible de l'être « en cette vie ». De 1645 à 1649, les enseignements de la morale « par provision » passent, pour l'essentiel, dans ce que l'on pourrait appeler la morale *tout court*, voire même, pour peu qu'on en définisse le sens, la morale « définitive ». Dès lors, il semble évident que le projet d'une morale disons « scientifique », en continuité avec le système de la science orienté vers l'universelle sagesse, *se subordonne* désormais au noyau normatif de la morale, et non plus l'inverse. L'identité entre la morale « définitive » et la morale « la plus haute et la plus parfaite »³ ne va maintenant plus de soi. La moralité, c'est-à-dire la vertu,

1. Cette tension est à son paroxysme dans l'exposé que donne le *Discours de la méthode* de la morale « par provision ». Mais elle restera toujours présente au sein de la morale au sens strict, sous la forme d'une difficulté de concilier, au sein même de l'affectivité morale, la recherche théorique et technique du succès de l'action et la limitation du désir, qui est une part essentielle de la problématique morale et sa « principale utilité » (cf. *Passions de l'âme*, art. 144). Cette opposition, souvent remarquée, a été particulièrement soulignée, et avec beaucoup de finesse, par F. Alquié dans son édition des *Œuvres philosophiques* de Descartes (3 tomes, Paris, Garnier, reprise Bordas, 1988-1989). Nous citerons Descartes selon l'édition de C. Adam et P. Tannery des *Œuvres de Descartes*, Paris, Vrin, 1996 [AT] et dans l'édition de F. Alquié [OP].

2. Les lettres de Descartes s'étendent du 4 août au 6 octobre 1645.

3. Dont fait mention la *Lettre-Préface* à l'édition française des *Principes de la philosophie*, aussi tard qu'en 1647.

reste une conduite hautement rationnelle, mais cette rationalité n'épuise pas la moralité de l'action, elle s'y subordonne. Une morale techno-pratique, si particularisée soit-elle, souffrirait de la singulière impuissance de ne pouvoir engendrer sa propre orientation et ses propres « fins ». À l'inverse, et paradoxalement, la morale « par provision », qui n'était qu'une morale « par défaut », suffit *non seulement à penser sa propre fin* — le contentement parfait de l'âme —, mais *elle permet largement de l'engendrer*. Descartes a dû prendre pleinement conscience de l'incohérence philosophique radicale dont est accablé le projet de la morale scientifique : on ne peut pallier aux insuffisances *provisoires* de la « morale la plus parfaite » par le recours à une « morale provisoire », sans faire apparaître dans le même geste les lacunes du projet technicien originaire de la morale. Si la morale par provision livrait déjà les règles du contentement moral (et par conséquent suffisait à définir le noyau normatif de la morale), c'est que la morale, *comme science*, n'a pas besoin d'être accomplie pour être effective, en d'autres termes, qu'elle peut être *définitive* sans que son programme philosophique ne soit « définitivement » rempli. C'est ce qui lui permet d'être *définitive* et pourtant *toujours à faire* : ses principes peuvent être fermement posés indépendamment des progrès prévisibles de la science psychophysique dans le domaine des mécanismes affectifs de la subjectivité. C'est également ce qui lui permet d'être *scientifique* sans pour autant reproduire, fût-ce à titre d'« idéal régulateur », les illusions du projet pratique initial de la morale : la « morale » ne sera pas tant une « science » en elle-même, que la compréhension rigoureuse (scientifique) du *dispositif subjectif complet* qui rend possible une *pratique particulière de soi* orientée vers le « bien vivre » et vers la « béatitude » que nous pouvons atteindre « en cette vie »⁴. Le caractère *scientifique* de la morale, que nous avons définie à la fois comme définitive et ouverte, vient du fait qu'elle se fonde sur des principes normatifs enracinés dans le système entier de la connaissance philosophique, qui mobilisent la connaissance de Dieu, de l'âme, des corps, de l'union concrète de l'âme et du corps, et l'ensemble des connaissances particulières qui peuvent en résulter.

2. *S'agissant de la seconde perspective*, on peut de nouveau aborder la question des tensions de la théorie morale selon deux points de vue : soit en se concentrant sur les hésitations internes de ce qu'il convient d'appeler le *cœur normatif de la morale*, tel qu'il se développe explicitement dans les lettres de 1645 à Élisabeth, et se complète ou se confirme dans quelques lettres à Chanut et à Christine de Suède⁵ ; soit en-

4. Ni la pure raison théorique, ni d'ailleurs la foi (qui dépend de vérités révélées), ne pourront suffire à constituer la moralité. La « science », ici, ne sera que la condition *sine qua non* d'une morale dont la mise en action est toujours contingente. La morale ne peut plus être « parfaite », puisque la raison théorique ne peut plus définir les conditions complètes de réalisation de la moralité. Elle doit se contenter d'indiquer les conditions techniques du « bon usage » de la volonté. Partant, elle soutient et alimente une *technique du soi*, tant sur le versant *objectif* de l'action sur les choses, que sur le versant *subjectif* de l'action sur soi-même, par la maîtrise et la régulation des passions excessives, et en général par le développement d'une disposition « généreuse », dont nous parlerons plus loin. Mais la raison théorique n'a pas en soi de dimension *morale*.

5. Outre les lettres déjà mentionnées à Élisabeth, voir plus particulièrement la lettre à Élisabeth de janvier 1646, les lettres à Chanut du 15/6/1646 et du 1/2/1647, et la lettre à Christine du 20/11/1647. Les passages « pratiques » du *Traité des passions de l'âme* de 1649 reprennent tel quel ce « noyau normatif » de la morale. [Le *Traité des passions de l'âme* sera cité désormais : PA.]

core en soulignant certaines ambiguïtés internes dans la *théorie des passions* en général — censée représenter une part importante de l'approche scientifique des questions morales —, et plus particulièrement dans la compréhension de la *dimension pathique de la vertu* (et donc de la volonté) elle-même. Nous nous concentrerons dans la suite sur cette seconde perspective, et nous partirons des textes de la période qu'inaugure la correspondance avec Élisabeth, dans lesquels nous présupposons accompli le renversement du centre de gravité de la morale que nous avons brièvement évoqué. Certes, la morale cartésienne reste fortement cognitive, mais cette dimension cognitive s'identifie largement à l'exigence d'autonomie théorique du sujet moral dans la recherche des « biens » et dans la poursuite des actions en accord la « vertu » ; la raison théorique est par conséquent soumise à une perspective « morale », guidée par l'engendrement du contentement ou de la béatitude morale individuelle.

I. LE NOYAU NORMATIF DE LA MORALE

En demeurant sur le plan interne à la morale, nous voudrions souligner la « tension » théorique essentielle qui nous paraît s'installer entre deux manières de concevoir le statut et le lieu de la morale, et ultimement entre deux façons de concevoir la dynamique qui organise la recherche individuelle du plaisir et de la satisfaction. Ainsi, à une conception *intégrationniste*, visant tout à la fois à produire la régulation des désirs et l'organisation de la vie affective du sujet, de concert avec l'affirmation de l'unité « rationnelle » de la personne morale, qui fait de la vertu le « souverain bien » dont on puisse jouir « en cette vie », semble s'opposer un *intellectualisme eudémone*, qui mobilise la connaissance intellectuelle en vue de la dynamique interne de la production de la joie intellectuelle. Ces deux conceptions ont en commun de viser à éliminer progressivement l'aliénation affective, et à instaurer une *dynamique* de joie, c'est-à-dire une satisfaction « solide » et durable⁶ ; mais elle se distingue en ce que dans le premier cas, la recherche de la « béatitude naturelle⁷ » prend appui sur la condition concrète de l'être humain, c'est-à-dire sur l'irréductible affectivité passionnelle découlant de l'union de l'âme et du corps, et oriente conséquemment l'activité « morale » vers l'exercice de la vertu⁸, tandis que dans le second cas, la survalorisation des satisfactions intellectuelles issues de l'amour, du désir et finalement de la joie *rationnels* (c'est-à-dire qui semblent découler de l'évaluation intellectuelle pure de la « bonté » des biens auxquels l'âme désire se joindre ou se reconnaît jointe effectivement) semblent être le fait de l'« âme seule » et pour ainsi dire de l'esprit qui

6. Voir lettre à Christine, 20/11/1647 ; AT V, 85/OP III, 747-748. Cette satisfaction durable et stable, que Descartes pense parfois en termes de tranquillité d'esprit, se distingue toutefois des problématiques de l'éthique ancienne à laquelle elle semble empruntée, dans la mesure où cette tranquillité, comme on le verra plus loin, n'est atteinte que dans l'activité du sujet moral, c'est-à-dire dans l'affirmation répétée de la liberté de la volonté.

7. À Élisabeth, 1/9/1645 ; AT IV, 285/OP III, 603.

8. Avec cette idée d'intégrationnisme, nous croyons rejoindre partiellement la thèse défendue par John COTTINGHAM dans « Cartesian Ethics : Reason and the Passions », *Revue internationale de philosophie*, 50, 195 (1/1996).

s'anticipe comme subsistant *sans le corps*⁹. Cette tension à l'intérieur même de la dynamique « eudémoniste » de la morale cartésienne permet d'éclairer certaines des difficultés qu'on y rencontre.

1. *Morale, obligation, devoir*

Ainsi, Descartes semble avoir peu clarifié ce qui constitue la spécificité de la dimension « morale », qu'il a par ailleurs nettement reconnue. Parmi tous les jugements, les choix, les actions pratiques, lesquels peut-on proprement qualifier de « moraux », et pourquoi ? On sait que Descartes définit généralement la visée de la morale comme la recherche des plus grands biens et du plus grand contentement qui nous soient accessibles en cette vie. Le champ du « moral » selon Descartes se détache sur l'horizon d'un projet *individuel*, ce qui le distingue radicalement des morales de la légitimation intersubjective de l'action¹⁰ et l'éloigne de toute forme de morale juridique ou politique, d'une part, et le caractérise d'autre part comme une entreprise foncièrement *étrangère aux commandements de la religion* révélée, qui visent notre béatitude surnaturelle. On a par conséquent plutôt affaire à une « éthique » (au sens antique d'une pratique de soi et d'une conduite de la vie personnelle) qu'à une « morale » (au sens moderne d'une entreprise d'intériorisation subjective de la légitimation intersubjective de l'action). Néanmoins, cette « éthique » n'est pas étrangère à ce que nous appelons « moral » et à sa caractéristique essentielle, à savoir un élément normatif de « devoir » ou d'« obligation », qui peut être saisi, par rapport à la raison individuelle, sur un mode hétéronome (comme les commandements religieux, les décrets de l'autorité juridique ou politique, ou même comme une contrainte qu'un ordre ontologique objectif fait peser sur le choix rationnel) ou de manière autonome (comme le résultat de la réflexivité de la subjectivité pratique rationnelle).

La lettre à Christine du 20 novembre 1647 nous montre que la problématique de l'« obligation » n'est pas étrangère à la pensée « morale » cartésienne. Descartes y explique que la vertu réside dans la bonne disposition de notre volonté, c'est-à-dire dans la « ferme et constante résolution de faire exactement les choses que l'on jugera être les meilleures »¹¹, et que le sentiment que nous en avons produit l'estime légitime de nous-même, tout en étant la source « du plus grand et du plus solide contentement dans la vie ». Il précise ensuite que bien que ce que l'on a fait alors puisse se révéler mauvais, on agit néanmoins ainsi en homme vertueux et « on est assuré qu'on fait son devoir »¹². Mais là est justement la question : en quoi cette vertu, source de contentement personnel et d'estime de soi, est-elle en même temps la conscience

9. Il y a là plus qu'une querelle de mots, puisque en dernière analyse il y va dans l'identification de cette « tension » de la compréhension de deux choses essentielles pour l'éthique cartésienne : d'abord, il s'agit de comprendre la nature de la vertu et le statut du libre arbitre dans la satisfaction de l'esprit, qui constitue la fin dernière de l'activité morale ; et ensuite, il s'agit de clarifier la dimension *pathique* aussi bien de la joie intellectuelle et des plaisirs de l'âme seule que de la vertu elle-même. Cette seconde tâche est remise à la prochaine section.

10. Cela s'applique à la morale kantienne, mais également à l'éthique utilitariste, c'est-à-dire aux deux grandes figures de l'universalisme moral moderne.

11. À Christine, 20/11/1647 ; AT V, 83/OP III, 746.

12. *Ibid.*, 84/746.

d'un *devoir* ? Quelle est la source de cette *obligation* ? Il est certain en tous cas que la dimension proprement « morale » de l'action rationnelle quitte l'extériorité de l'action et son efficacité pour passer dans l'*intériorité de la volonté et de l'intention*. L'élément « moral » semble donc intrinsèquement lié à la dimension intentionnelle réflexive de la volonté. Or, la morale cartésienne n'est pas une *pure* morale de l'intention ou de la « volonté bonne », c'est une morale de l'intention éclairée par des jugements, et par des jugements « vrais ». L'authenticité de l'intention, l'« autonomie » et la fermeté de la volonté, sont inséparables d'un jugement sur la « désirabilité » intrinsèque des « biens » que le sujet cherche à se procurer. Mais ni cette « authenticité », ni la « désirabilité » et la perfection inhérentes des biens recherchés n'expliquent à elles seules le caractère *obligatoire* de la décision morale. Et cette obligation n'est « morale » qu'en égard à la définition foncièrement eudémoniste de la moralité comme recherche individuelle d'un contentement solide¹³ et durable. La définition cartésienne de la vertu et de son caractère spécifique d'obligation rend pour le moins difficile de penser une normativité possédant une validité intersubjective ; on peut croire que Descartes considérerait que les actions *objectivement* obligatoires, celles dont la transgression entraîne la contrainte ou la punition, ne sont pas du ressort de la morale et qu'elles dépendent d'ordres politiques, juridiques ou institutionnels dont l'*autorité* n'est pas fondée sur l'exercice de la rationalité en tant que telle, mais dépend de ceux qui en sont les dépositaires¹⁴.

2. L'« objet » de la morale

Un second ordre de difficultés découle d'une relative lacune dans la clarification des « objets » du désir moral, c'est-à-dire des « biens » que la volonté doit rechercher, qui posent la question des « fins » en vue desquelles la connaissance est mise à contribution dans le choix moral. Les textes que nous possédons sont peu explicites sur la nature de ces « biens » et sur les « devoirs » qu'ils induisent. Deux possibilités sont clairement à rejeter : *d'abord*, la conception selon laquelle les « biens » ou les choses « bonnes » font l'objet d'une connaissance théorique complète qui suffit à fonder leur caractère moral obligatoire ; *ensuite*, celle qui veut que l'obligation soit le résultat d'une pure intention volontaire. À propos de ce dernier point, il convient de remarquer que la volonté morale (ou le libre arbitre dans le choix volontaire du

13. À Élisabeth, 18/8/1645 ; AT IV, 277/OP III, 598. Cf. également *supra*, note 22.

14. La réforme méthodique de la philosophie et de la science annoncée par le *Discours de la méthode* se veut une réforme de la pensée *individuelle*, qui ne menace ni l'institution politique, ni la religion. Il n'y a pourtant pas contradiction entre deux ordres « d'obligation » rigoureusement séparés, puisque Descartes insistera à plusieurs reprises sur le grand avantage qu'il y a, pour l'individu lui-même, à se joindre « de volonté » à ces ordres politiques et sociaux qui sont si bien constitués, que l'individu, sans renoncer aux perfections auxquelles il peut aspirer, participe en même temps de la perfection de la communauté avec laquelle il forme un tout. Cf. à Élisabeth, 6/10/1645. L'éthique cartésienne, spécialement dans la personne du généreux, qui reconnaît la « perfection » de ces ensembles et sait juger correctement de sa contribution à « l'utile » commun, peut être « individualiste » sans être égoïste, et bienveillante et altruiste, sans renoncer à l'intérêt individuel. Mais cela n'éclaire que partiellement la nature de l'« obligation » morale et la question de la nature des « biens » que représentent ces ensembles pour l'individu (que nous abordons dans la section suivante). De toutes manières, « il est difficile de mesurer exactement jusqu'où la raison ordonne que nous nous intéressions pour le public ; mais aussi n'est-ce pas une chose en quoi il soit nécessaire d'être fort exact [...] » (AT IV, 316/OP III, 619).

meilleur) ne peut être une simple volonté d'elle-même, et qu'elle ne se reconnaît réflexivement que par la médiation d'un bien auquel elle donne son accord et qu'elle tente de conserver ou de produire. Il n'y a d'*obligation* que dans la *valorisation* volontaire fondée sur un examen préalable de l'entendement. La volonté morale est toujours réglée par la connaissance, même dans les conditions où celle-ci ne peut pas fonder la reconnaissance du bien¹⁵.

Mais quelles sont ces choses « bonnes » sur lesquelles l'entendement exerce son jugement, quitte à devoir se rabattre sur la connaissance du « meilleur », et à s'en tenir au plus probable, à défaut de certitude ? La « bonté » des choses désirables peut être considérée en elle-même — elle semble alors désigner la « perfection » intrinsèque de ces choses¹⁶ —, ou *par rapport à nous*. C'est ce dernier sens qui intéresse généralement la morale, de sorte que les choses « bonnes » le sont toujours dans leur essentielle relativité au sujet moral individuel. Le « bien » ainsi défini est « ce qui nous appartient en quelque façon, et qui est tel, que c'est perfection pour nous de l'avoir »¹⁷. Parmi ces biens qu'on peut rapporter à nous, le Souverain Bien individuel ne pourra être autre chose que la vertu, comprise comme le bon usage moral de notre libre arbitre, et le contentement qu'elle engendre, puisque cette vertu est le seul « bien » dont la jouissance dépende entièrement de nous¹⁸. En nous associant à certaines choses, nous acquérons quelque « perfection », de telle sorte que le « témoignage intérieur d'avoir [cette] perfection »¹⁹ est la source du contentement produit par la chose « bonne ». Certains de ces biens se rapportent à la « santé » au sens large, c'est-à-dire à la conservation et au perfectionnement du corps, et par conséquent à la conservation de soi en tant que composé psychophysique. Certains visent l'auto-conservation et le perfectionnement de l'âme, qui s'affirme elle-même, selon ses principes propres, par le biais des joies pures dont elle est l'unique source. Mais il y a entre ces deux types de « biens », tout un registre d'action morale individuelle, sur lequel Descartes est plutôt laconique et que ne résument ni la conservation élargie de la santé ni les plaisirs intellectuels. En se joignant « de volonté » à des individus ou des communautés avec lesquels il forme des « tous » dont il reste une partie spécifique, l'individu jouit de la « perfection » plus grande que lui offre cette union²⁰ ; par

15. Les articles 48-49 des PA précisent que la « force d'âme » n'est pas suffisante si on ne la complète pas par la connaissance de la vérité ; les jugements par lesquels elle règle — en partie du moins — ses actions sont les « armes propres » de la volonté dans son combat contre les passions.

16. De ce point de vue, c'est « Dieu qui est le Souverain Bien, parce qu'il est incomparablement plus parfait que les créatures ». À Christine, 20/11/1647 ; AT V, 82/OP III, 745.

17. *Ibid.*

18. Cette explication de la satisfaction morale confère à la liberté de la volonté un statut étonnant, puisque la volonté est à la fois un principe de sélection des biens et le souverain bien que nous puissions souhaiter. En liant étroitement la bonté des fins recherchées et la dépendance de ces fins par rapport à notre libre arbitre, cette conception rend presque impossible de distinguer la *jouissance des biens eux-mêmes* qui sont rationnellement désirés (c'est-à-dire sur la base d'une « vraie connaissance », qu'ils dépendent de nous totalement, partiellement ou pas du tout) et le *contentement de l'esprit* (résultant de la conscience de la vertu, c'est-à-dire du sentiment d'avoir employé toutes ses forces à discriminer le bien — par rapport à nous — et à s'y tenir résolument), sauf dans les cas où l'action proposée échoue et ce contentement est ressenti en dépit de l'échec objectif de l'action.

19. À Élisabeth, 1/9/1645 ; AT IV, 284/OP III, 601.

20. Cf. *supra*, note 14.

l'amitié, la famille, l'appartenance à une société, un État, une religion, Descartes considère que l'individu s'ouvre à un espace de liberté et d'autonomie intellectuelle et morale plus grand que s'il ne devait compter que sur ses propres forces. Mais quelle que soit l'origine de ces « biens » faisant l'objet d'une évaluation rationnelle et d'une action morale subséquente, Descartes semble se contenter de supposer que ces « objets », ces « biens » possèdent en eux-mêmes le caractère de *biens moraux*, et qu'il s'agit alors d'appliquer la raison théorique de manière hypothétique et pragmatique à des situations particulières sollicitant l'action pratique.

On a donc affaire à une morale objectivement indéterminée, mais qui continue de se penser sur des bases cognitives. Alors que l'on s'attendrait à une détermination plus précise des « biens » vers lesquels devrait tendre le sujet moral, on obtient un principe formel : est un bien « par rapport à nous » ce qui nous procure une perfection. De la même façon, alors que l'on pourrait souhaiter une détermination plus précise de l'acte cognitif en jeu dans l'évaluation morale, qui permette de préciser en quoi un désir peut procéder d'une « vraie connaissance », on obtient à la place un principe de discrimination du jugement moral, ce principe étant celui de la distinction entre les choses dont la réalisation dépend de notre libre arbitre et celles dont la réalisation ne dépend pas de nous²¹. Dès lors, suivre la vertu, ce sera « faire les choses bonnes qui dépendent de nous ». Seules ces choses peuvent être désirées ardemment, parce qu'elles ne peuvent manquer de nous réussir dès lors que nous nous appliquons fermement à les réaliser. Pour les autres choses, encore qu'il ne faille pas les désirer trop passionnément²², parce qu'elles dépendent de causes autres que nous-mêmes (comme la fortune, ou l'action d'autrui), il suffira de s'en remettre à la conscience d'avoir choisi la meilleure option et de s'y être tenu avec une ferme résolution, pour être entièrement satisfait, *abstraction faite du résultat* de notre choix rationnel. La raison en est, comme on le sait, que dès lors que l'on est conscient d'avoir fait résolument tout ce qui dépendait du bon usage de notre libre arbitre, et que l'on est conscient de la sagesse avec laquelle la Providence divine a réglé le cours des événements, ce qui ne nous réussit pas doit être considéré comme impossible par rapport à nous. La « bonté » des choses à désirer n'y gagne aucun éclairage particulier, mais on sait du moins que l'entendement a pour tâche d'éclairer non seulement la « bonté » de la chose désirée, mais également sa *possibilité pour nous*.

3. Plaisir et « perfection »

La notion de « bonté » se complique encore lorsque l'on réfléchit sur la notion de *perfection* qui semble donner la raison à la fois de la « bonté » et de la satisfaction subjective²³. Notre contentement étant le principe subjectif qui guide l'activité mo-

21. Cf. à Élisabeth, 4/8/1645 ; à Christine, 20/11/1647. Les PA distinguent, parmi les choses dont la réalisation ne dépend pas uniquement de notre libre arbitre, celles qui ne dépendent que d'autres causes, et celles qui dépendent à la fois de nous et d'autrui (art. 144 à 146).

22. Cf. PA, art. 145. La lettre à Élisabeth du 4/8/1645 précise que seuls les désirs « qui s'accompagnent d'impatience et de tristesse » sont incompatibles avec la béatitude. Cet énoncé va dans le sens de ce que nous avons appelé la tendance intégrationniste de la morale cartésienne.

23. Nous suivons ici essentiellement la lettre du 1/9/1645 à Élisabeth.

rale, et ce à tel point que Descartes laisse entendre que nous n'aurions pas de raison d'être vertueux sans le contentement d'esprit qui en résulte, il convient de « considérer quelles sont les causes qui le produisent²⁴ ». Il apparaît que la vertu de nos actions est liée à la « perfection » qu'elles nous permettent d'acquérir, et que « tout notre contentement ne consiste qu'au témoignage intérieur que nous avons de posséder quelque perfection »²⁵. Or, bien que tous les contentements soient « dans l'esprit²⁶ », ils n'y prennent pas tous leur source ; il y a deux sortes de plaisirs : les plaisirs de « l'esprit seul » et ceux « qui appartiennent à l'homme, c'est-à-dire en tant qu'il est uni au corps »²⁷. Ces derniers sont souvent obscurcis par l'imagination, laquelle, sous la dépendance du corps, prévient en quelque sorte notre évaluation rationnelle. Pourtant, les contentements qui dépendent de l'union sont tout de même des « biens » désirables dans une certaine mesure, ils reposent sur le « témoignage » d'une perfection, celle qui contribue à la perfection de notre corps propre, en tant que composé psychophysique — leur aspect troublant pour la raison ne venant que de leur tendance à se manifester à nous sur le mode de la *passion*, et « à nous faire croire certaines choses beaucoup meilleures et plus désirables qu'elles ne sont »²⁸. C'est pourquoi pour une raison libérée de la passion et des jugements confus de l'imagination, « chaque plaisir se devrait mesurer par la grandeur de la perfection qui le produit²⁹ ». Descartes ajoute que « le vrai office de la raison » en ces matières, le « vrai usage de notre raison pour la conduite de la vie » ne peut consister :

[...] qu'à examiner et considérer sans passion la valeur de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit, qui peuvent être acquises par notre conduite, afin qu'étant ordinairement obligés de nous priver de quelques-unes, pour avoir les autres, nous choisissons toujours les meilleures³⁰.

Et puisque les perfections du corps « sont les moindres », Descartes considère qu'« il y a moyen de se rendre heureux » même si l'on en est privé, ce qui n'équivaut pas à les mépriser entièrement³¹.

On ne peut manquer de voir, dans les passages que nous venons de présenter, à quel point la pensée de Descartes est soumise à des glissements. D'abord, la pensée cartésienne oscille entre une compréhension « objective » et une compréhension « subjective » de la notion essentielle de perfection³². La connaissance rationnelle nous fait évaluer la « valeur » pour ainsi dire « objective » des biens qui s'offrent à notre désir et à notre action. Certains de ces biens possèdent une valeur plus élevée

24. À Élisabeth, 1/9/1645 ; AT IV, 283/OP III, 601.

25. *Ibid.*

26. À Élisabeth, 18/8/1645 ; AT IV, 277/OP III, 597-598.

27. 1/9/1645 ; AT IV, 284/OP III, 602.

28. AT IV, 284/OP III, 602.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*, 286-287/604.

31. *Ibid.*, 287/604.

32. F. Alquié, qui a bien vu ces difficultés, remarque que Descartes mêle, dans le concept de perfection, l'idée antique et chrétienne de « degré d'être », l'idée, issue de l'éthique ancienne, de la vertu comme recherche de notre perfection, et l'idée — probablement plus moderne — de convenance (au sens de ce qui « nous convient en propre »). Cf. OP III, 601-602, note 2.

(les biens « intellectuels », qui « perfectionnent » en même temps l'esprit), certains autres une valeur moindre (les biens qui contribuent à la perfection du corps, à sa santé et sa « puissance d'agir ») ; il est alors par conséquent légitime de poursuivre les biens qui relèvent de l'esprit seul. Mais par ailleurs, la possession d'un « bien » se traduit par le « témoignage intérieur » d'avoir nous-mêmes quelque perfection. L'argumentation cartésienne superpose en permanence les aspects objectif et subjectif de la perfection : chaque plaisir devrait pouvoir se mesurer rationnellement « par la grandeur de la perfection qui le produit », mais cette perfection, *dans la mesure où l'on demeure sur un plan strictement moral*, se réduit à une perfection « pour nous », c'est-à-dire à une perfection « subjective ». Dès lors, la hiérarchie entre les plaisirs dépendant du corps et les plaisirs de l'âme seule ne dépend plus tant du degré de perfection de leurs « objets » respectifs, que du degré de la perfection subjective sur laquelle ces plaisirs reposent. Or, tous les plaisirs, Descartes y insiste, sont « dans l'esprit ». Et Descartes sait que *seule l'intervention d'un modèle explicatif extérieur à la nature même de l'expérience affective* de la morale permet d'établir d'entrée de jeu une hiérarchie des plaisirs et des perfections. Ce modèle est celui de l'interaction de l'âme et du corps, qui constituera le point de départ de l'explication des passions de l'âme dans le traité de 1649³³. Un tel schème explicatif est toujours *après-coup*, il ne peut donc pas rendre compte de la dynamique immanente de la vie affective de la morale, il ne peut que l'« expliquer » et la mettre pour ainsi dire à la disposition du sujet moral, en l'« informant » à la fois de ses pouvoirs et des illusions auxquelles il s'expose. Il faut donc qu'il y ait un principe subjectif immanent à l'affectivité morale qui permette d'opérer une distinction parmi les plaisirs qui sont « dans l'esprit », un principe de « valorisation » en quelque sorte ; seul ce principe permet de rendre compte de la nature de la « perfection » dont nous jouissons dans le contentement moral. Ce principe de valorisation, Descartes l'a donné à plusieurs reprises : c'est celui de la solidité et de la stabilité de la satisfaction et du contentement. Dès lors, la dimension « objective » de la perfection des biens est absorbée dans sa dimension « subjective », elle-même proportionnelle à la capacité de ces biens de produire une satisfaction solide et durable. La principale différence entre les plaisirs du corps et ceux de l'esprit vient du fait que les premiers, si intenses soient-ils, sont soumis à un « perpétuel changement », qu'ils n'offrent pas de satisfaction durable et qu'ils nous livrent par conséquent à l'instabilité, au repentir, bref, à la tristesse³⁴. Les plaisirs de l'esprit seul sont « beaucoup plus solides » que les plaisirs de la volupté, mais leur « attente ne touche pas tant »³⁵.

33. Nous revenons sur cette question dans notre seconde partie.

34. À Élisabeth, 4/8/1645 ; AT IV, 266/OP III, 590. Cf. 1/9/1645 : « Mais la principale différence qui est entre les plaisirs du corps et ceux de l'esprit, consiste en ce que, le corps étant sujet à un changement perpétuel, et même sa conservation et son bien-être dépendant de ce changement, tous les plaisirs qui le regardent ne durent guère ; car ils ne procèdent que de l'acquisition de quelque chose qui est utile au corps, au moment qu'on les reçoit ; et sitôt qu'elle cesse de lui être utile, ils cessent aussi, au lieu que ceux de l'âme peuvent être immortels comme elle, pourvu qu'ils aient un fondement si solide que ni la connaissance de la vérité ni aucune fausse persuasion ne le détruisent » (AT IV, 286/OP III, 604).

35. *Ibid.*, 286/603.

L'intellectualisme auquel semble conduire la liaison étroite entre la perfection et le contentement de l'âme, et que semble renforcer la survalorisation de la connaissance pure en identifiant abusivement la perfection (objective) de l'objet et la perfection subjective, peut être modéré lorsque l'on considère que c'est essentiellement à titre d'occupation, de choix de vie que la connaissance pure et la philosophie (en tant qu'étude la sagesse) sont la source de la satisfaction « la plus agréable et la plus douce³⁶ », et ce dans la mesure où elles sont utiles pour l'acquisition de la vertu et de la félicité et permettent en même temps d'organiser au mieux une dynamique de joie. Les plaisirs issus de l'esprit seul nous rendent plus parfaits et plus satisfaits uniquement parce que les biens sur lesquels ils reposent, s'ils ne dépendent pas entièrement de nous³⁷, ne peuvent guère nous être enlevés par les revers de la fortune lorsque nous les possédons. C'est la disposition affective produite par la philosophie qui se charge de valeur morale, parce qu'elle se caractérise par une satisfaction stable, solide et douce³⁸ — en termes humiens, par une « passion calme ».

L'intellectualisme moral — qui soutient que la connaissance, dans la mesure où elle est vraie, est immédiatement « vertueuse », et que l'on ne saurait par conséquent trop faire valoir la joie intellectuelle — n'est pas éliminé, mais il est limité par la tâche intégrationniste. La connaissance pure est « vertueuse » en tant que disposition affective durable, mais elle ne peut résumer à elle seule la vertu ; la pleine satisfaction en cette vie consiste à user au mieux de notre raison pour discerner les biens les plus désirables et les plus réalisables par notre action et à développer la volonté ferme et constante d'accomplir ces actions. On touche ici à un second glissement du texte de Descartes, qui nous conduit d'une opposition entre les plaisirs dépendant de l'union de l'âme et du corps et les plaisirs de l'esprit seul, à une autre distinction, plus proche de ce que nous avons appelé l'esprit intégrationniste, qui relève des *modes de connaissance et de sélection* des biens qui peuvent susciter le désir, selon qu'ils sont perçus par l'entendement ou par l'imagination. La raison remplit alors une tâche de *régulation* et d'*intégration* des désirs (d'origine sensible aussi bien qu'intellectuelle), en examinant rationnellement à la fois la nature des biens recherchés et leur possibilité pour nous ; elle est alors subordonnée à la volonté morale, qui est la condition de possibilité de la vertu et la source de la véritable béatitude morale³⁹.

36. À Elisabeth, 4/8/1645 ; AT IV, 267/OP III, 590. Voir aussi *Discours de la méthode*, troisième partie, la quatrième maxime (à usage personnel) de la morale « par provision ».

37. La lettre à Christine de Suède du 20/11/1647 fait remarquer que parmi les biens qui relèvent de l'âme, ceux qui se rapportent à la connaissance sont souvent au-delà de nos forces (AT V, 82/OP III, 746). C'est là, nous semble-t-il, un frein à l'intellectualisme latent de la morale cartésienne, puisque seule notre volonté résolue de faire les choses qu'on juge les meilleures est entièrement à notre disposition.

38. Michel HENRY a décrit, de façon fort convaincante, l'orientation vers l'évidence en termes de modalité affective particulière, propre à la pensée de Descartes et de Spinoza. La connaissance rationnelle, qui favorise l'évidence et la démonstration géométrique, n'est pas l'évacuation de l'affectivité, mais la mise en œuvre d'une affectivité spécifique. Cf. *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, p. 198-200.

39. La tendance intellectualiste et la tendance intégrationniste continueront de coexister chez Descartes, même si le noyau normatif de la morale semble plutôt favoriser la seconde. La tendance intellectualiste, par ailleurs, peut sembler entrer en conflit avec certaines affirmations de Descartes. Nous pensons en général à l'orientation pratique et non contemplative de son système philosophique (où les connaissances les plus « élevées » ne sont pas une fin, mais plutôt un point de départ fondamental). Nous pensons également à la

II. LA PASSION DE LA VERTU

Du point de vue de l'éthique, les *Passions de l'âme* ne présentent guère plus d'unité explicite que l'esquisse épistolaire de morale que nous avons considérée jusqu'à présent. À la perspective purement physicienne qui doit gouverner l'enquête se superpose progressivement, et de façon de plus en plus appuyée au fil de l'ouvrage, le point de vue du psychologue moral. L'étude des passions, de leur nature, de leur utilité, de leurs excès possibles, et des moyens de les diriger ou de les endiguer, est une pièce importante de la théorie morale, et Descartes, qui avait laissé ces questions en suspens dans la correspondance avec Élisabeth, ne pouvait manquer de les aborder dans son traité. L'étude des passions est une partie privilégiée et spécifique de l'« arbre scientifique⁴⁰ », mais cette étude n'a de sens que d'être rapportée à la problématique normative centrale de la morale. Non seulement chaque partie du traité se clôtelle sur une section « pratique », mais toute la dynamique des deuxième et troisième parties de l'ouvrage est imprégnée de l'horizon de questionnement de la morale. Ce qui nous paraît digne de mention, dans ce contexte, c'est que l'élaboration du schème d'explication scientifique dualiste de la nature de l'affectivité passionnelle semble avoir conduit Descartes plus loin que ne le laissaient attendre les premières esquisses morales de 1645 : en découvrant et en approfondissant le *caractère pathique* de tous les contentements de l'âme, y compris des « plaisirs de l'esprit seul » et, surtout, de la vertu elle-même, il a été amené, d'une part, à repenser et à étoffer l'idée d'un « contrôle » de la raison sur les passions par le biais de la connaissance et des jugements vrais, et d'autre part, à relativiser la dimension immédiatement vertueuse de la connaissance pure et de la joie intellectuelle qu'elle produit. La véritable « réponse morale » de Descartes, sur le terrain des passions, est le développement de la *générosité*, qui est à la fois une *passion* de la vertu et une *disposition subjective* durable qui facilite en retour la pratique de la vertu. Si « la principale utilité de la morale » réside dans la régulation des désirs⁴¹ et vise en général à éviter les « dérèglements des passions⁴² », ainsi que « leurs mauvais usages ou leurs excès⁴³ », seule une disposition généreuse, en tant qu'elle est le résultat d'une sorte d'« habitude » subjective de la vertu, sera à même de remplir cette tâche, puisque la générosité est déjà, pour ainsi dire, une vertu « sensibilisée », qui permet d'aller au devant des dérèglements affectifs, et en quelque sorte de s'en prémunir en les anticipant. Nous ne pouvons, faute

lettre à Élisabeth du 28 juin 1643, où Descartes confie ne consacrer que « fort peu d'heures, par an » aux connaissances « qui occupent l'entendement seul » (AT III, 692-693/OP III, 45), et où il soutient qu'il peut être nuisible d'occuper trop souvent son entendement à méditer les vérités de la métaphysique (695/48). Mais toutes ces affirmations sont compatibles avec l'assurance solide et durable que produit « une fois pour toutes » la connaissance claire et distincte des premières vérités, et par conséquent avec une disposition affective durable et solide qui en découle et se répercute sur l'ensemble des connaissances qu'il est possible d'acquérir par la suite.

40. Cf. *Lettre-Préface aux Principes de la philosophie* ; et la lettre à Chanut du 15/6/1646 (AT IV, 440-442/OP III, 656-657).

41. *Passions de l'âme*, art. 144 ; AT XI, 436/OP III, 1059.

42. Art. 156 ; AT XI, 447/OP III, 1069.

43. Art. 211 ; AT XI, 486/OP III, 1101.

d'espace, soulever que quelques-unes des questions posées par la réflexion cartésienne sur les passions et la morale.

1. *L'affectivité morale et les « passions »*

Il y a une ambiguïté essentielle dans les *Passions de l'âme* — et sans doute dans l'œuvre de Descartes — au sujet de la nature de l'affectivité. En fait, ce n'est pas l'affectivité en elle-même qui est dévalorisée, puisque Descartes reconnaît des plaisirs de l'âme seule, des « émotions intérieures de l'âme⁴⁴ », des joies intellectuelles ; c'est la dimension « passive » — Kant dirait « pathologique » — de la passion de l'âme, l'ignorance principielle de ses propres causes⁴⁵, qui viennent de la jonction de l'âme avec une autre substance qu'elle (le corps), qui en font une affectivité problématique. On semble donc confronté à deux types d'affectivité : l'affectivité de l'âme en elle-même⁴⁶ et l'affectivité vitale, liée à la jonction de l'âme et du corps ; les « passions » au sens strict⁴⁷ semblent relever de cette finalité affective de notre « nature » particulière⁴⁸, au même titre que les sentiments de plaisir et de douleur du corps propre, institués « de la nature » pour assurer la conservation du corps, dans une âme qui ne peut assurer réflexivement l'ensemble des décisions vitales pour l'équilibre de ce composé dans le rapport au monde. Or, la difficulté que pose cette thèse est reconnue par Descartes lui-même : la thèse de la double affectivité entre en conflit avec le seul modèle explicatif (le dualisme psychophysique) qui permette, selon lui, de rendre compte de l'affectivité en général. Même les émotions intérieures et les joies intellectuelles semblent s'expliquer par les mouvements corporels (des esprits et du sang) qui les accompagnent et d'une certaine manière les « causent », bien qu'il ne s'agisse ici que de la « cause prochaine »⁴⁹ de « passions » dont la « cause première » — la « source » — peut ne pas se trouver dans un objet qui « meut les sens »⁵⁰. Bref, les mouvements de l'âme, par lesquels elle reconnaît ses « vrais biens » et s'y joint, ne sont l'occasion de « plaisirs » que parce qu'ils « s'accompagnent » de mouvements corporels analogues à ceux qui causent les passions de l'âme au sens strict. Dans un esprit joint à un corps, c'est-à-dire « dans cette vie », les plaisirs ou les déplaisirs « de l'âme seule » possèdent une *dimension pathique* fondée dans la ressem-

44. PA, art. 147.

45. M. HENRY décrit l'explication cartésienne en termes d'« aliénation ontologique » (*op. cit.*, p. 201-202).

46. Il n'est pas possible ici de tenir compte des analyses puissantes de Michel HENRY dans sa *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Épiméthée »), 1985, qui souligne l'affectivité fondamentale du *cogito* lui-même en tant qu'auto-affection. Cf. également Jean-Luc MARION : « Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du *cogito* cartésien par Michel Henry », *Les Études philosophiques*, 1 (1988), p. 51-72.

47. Nous disons au sens strict, parce que toute perception contient un élément « passif », non seulement la perception qui s'explique par la jonction de l'âme et du corps (les sensations, les sentiments, les passions, cf. PA, art. 22-25), mais également la perception pure dont l'entendement est pour ainsi dire « affecté » (art. 17 et 20). Même les volitions doivent être « reçues », c'est-à-dire affecter l'esprit, sans pour autant que cette « idée » soit différente de l'acte de volition lui-même (art. 19).

48. La Méditation sixième développe cette notion de nature particulière de l'homme. Voir aussi la lettre célèbre du 28/6/1643 à Élisabeth, où Descartes fait de cette union de l'âme et du corps une notion primitive.

49. PA, art. 51 ; AT XI, 371/OP III, 997.

50. *Ibid.*

blance de ces plaisirs ou de ces douleurs avec les premières expériences de satisfaction ou d'aversion corporelle de l'individu⁵¹. À telle enseigne que l'on ne peut éprouver un amour, un désir, une joie engendrés par la considération intellectuelle de leur objet sans que cette considération ne s'accompagne des mouvements corporels correspondant à ces passions ; ou, pour être plus précis, sans que ces mouvements « n'expliquent » (selon le schème de l'action du corps sur l'âme) la *dimension proprement affective* de ces sentiments⁵² et ne contribuent à les renforcer par les mouvements du sang qui maintiennent le « corps » dans l'état physique correspondant à ces passions. On voit ainsi que toute affectivité, quelle que soit son « origine », possède une dimension pathique, laquelle ne « s'explique » que par le modèle scientifique de l'action (ontologiquement mystérieuse et résultant d'une « institution » artificielle, même si elle « de la nature ») d'une *substance* (le corps) sur une autre (l'âme) ; cette dernière est alors « passive », même lorsqu'elle est la cause première de l'effet qu'elle « subit ».

C'est dans la considération de l'usage des passions que la tension entre l'intellectualisme et la tendance intégrationniste refait surface. Descartes aborde la question de l'utilité ou de l'usage des passions selon une double perspective, qui recouvre en fait une distinction entre deux types de « passions ». De façon générale, la question de l'usage ou de l'utilité des passions concerne les passions au sens strict et se rapporte au corps selon la fin naturelle de sa conservation (au double sens de son auto-préservation et de sa perfection). Ainsi :

[...] l'usage de toutes⁵³ les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté, comme aussi la même agitation des esprits qui a coutume de les causer dispose le corps aux mouvements qui servent à l'exécution de ces choses⁵⁴.

Plus loin, l'usage des passions est contrasté selon que celles-ci « se rapportent au corps⁵⁵ » ou « appartiennent à l'âme⁵⁶ ». Or, toutes les passions (au sens large) appar-

51. Ces expériences remontent à la période intra-utérine, de sorte que la joie intellectuelle, par exemple, ressemble à la joie engendrée à l'origine par la « conscience » des bienfaits de l'aliment qui rend le corps plus parfait. Cf. lettre à Chanut, 1/2/1647 ; AT IV, 604-606/OP III, 713-714.

52. Cf. lettre à Morus d'août 1649, où Descartes concède que « les âmes humaines séparées du corps n'ont point, à proprement parler, de sentiment » [trad. F. Alquié] (OP III, 931 ; AT V, 402).

53. Il est vrai que la passion d'admiration (ce que nous appelons l'étonnement) entre mal dans cette caractérisation de l'utilité de la passion en termes de sélection pré-réflexive de l'utile ou du nuisible. Après avoir analysé la passion d'admiration, Descartes reprend la question de l'utilité des passions, précisant que cette utilité « ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient et font durer en l'âme des pensées, lesquelles il est bon qu'elle conserve, et qui pourraient facilement, sans cela, en être effacées » (art. 74 ; AT XI, 383/OP III, 1009). Cette définition permet d'élargir le rôle des passions au-delà de la problématique de la convenance de l'objet pour la conservation biologique. En l'occurrence, l'admiration concerne la finalité interne de la connaissance, puisqu'elle vise la nouveauté et la rareté des choses, indépendamment du bien et du mal qu'elles peuvent offrir. Son excès passionnel est ce que Descartes nomme l'étonnement (la stupeur ?) et son excès dispositionnel est l'habitude d'admirer, qui est excessive dans la mesure où elle risque de « pervertir l'usage de la raison » (art. 76 ; AT XI, 385/OP III, 1011) et de s'opposer à la nature même de la science au sens cartésien, qui vise à surmonter l'admiration spontanée ressentie face aux phénomènes naturels.

54. PA, art. 52 ; AT XI, 372/OP III, 998.

55. Art. 137.

56. Art. 139.

tiennent à l'âme, mais toutes ne se « rapportent » pas au corps. Il ne s'agit pas ici de deux usages différents des mêmes affects passionnels, mais d'une distinction entre des passions qui dépendent du corps, et des « passions » qui dépendent de l'âme. L'enracinement de l'essence de la passion dans la finalité vitale du corps semble ici empêcher Descartes d'explicitier la distinction qu'il présuppose pourtant, à savoir la distinction entre, d'une part, *l'essence commune à toutes les affections pathiques* (c'est-à-dire le fait qu'elles sont toutes « causées » ou « accompagnées » par des mouvements corporels⁵⁷) et d'autre part leur *différence pour ainsi dire « d'origine »* (selon qu'elles s'enracinent dans la conservation naturelle du corps⁵⁸ ou dans la perfection de l'âme elle-même, dans la recherche des « vrais biens » qui lui sont propres)⁵⁹.

Même si Descartes ne le précise pas, « en tant qu'elles appartiennent à l'âme », l'usage des passions est rapporté à une dynamique guidée par l'augmentation de la joie — une joie qui est évidemment une satisfaction solide et durable, qui n'est pas soumise aux vicissitudes habituelles des passions. Et c'est ici que nous voyons percer la tendance intellectualiste eudémoniste que nous avons précédemment soulignée. Notre corps n'étant que notre moindre partie⁶⁰, les plaisirs engendrés par l'âme seule sont d'une plus grande dignité et contribuent davantage à notre propre perfection. Ainsi, lorsque l'amour est fondé sur une connaissance vraie, et nous porte à aimer des choses qui sont « véritablement bonnes » :

[...] elle] ne saurait être trop grande, et elle ne manque jamais de produire la joie. Je dis que cette amour est extrêmement bonne, parce que, joignant à nous de vrais biens, elle nous perfectionne d'autant. [...] elle est nécessairement suivie de la joie, à cause qu'elle nous représente ce que nous aimons comme un bien qui nous appartient⁶¹.

Il ne fait aucun doute ici que Descartes ne pense pas seulement à une connaissance rationnelle des biens que nous pouvons rechercher, mais qu'il définit en même temps ces biens comme des biens intellectuels, appartenant à l'âme seule. Cela est encore confirmé par le fait que sur le plan de l'âme seule, la haine et la tristesse sont toujours mauvaises, alors que sur le plan de la conservation naturelle, la haine et la

57. Cf. art. 137 ; AT XI, 429/OP III, 1052.

58. Art. 137 : « [...] leur usage naturel est d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps ou à le rendre en quelque façon plus parfait » (AT XI, 430/OP III, 1052). L'article 138 précisera ce que la Méditation sixième avait déjà expliqué, à savoir que même l'affectivité vitale pré-réflexive, instituée de la nature pour servir de « signe » de l'utile ou du nuisible, connaît certaines limites (on se souviendra du cas de l'hydropique). Il est donc essentiel, même sur le plan immédiat de la conservation de soi, que la raison et l'expérience viennent relayer la « nature », en la corrigeant ou en la prolongeant. En ce sens, on peut dire avec F. Alquié que le « corps est confié à l'âme » (OP III, 1052, note 1), et que cette conservation du composé dont elle est une partie devient pour elle une « fin » — et en quelque sorte un « devoir » —, quand chez l'animal cette conservation s'explique par des processus entièrement mécaniques. La conception cartésienne des rapports entre l'activité rationnelle et la « nature », sur le plan de l'autoconservation, ajoutée aux ambiguïtés entourant la notion complexe d'« institution de la nature » (qui semble compatible avec une sorte de « reprogrammation » des liens entre les mouvements corporels et les représentations affectives, par exemple à l'article 50 des PA), rendent difficile de saisir l'étendue et la portée exactes de la « nature » dans laquelle les « passions » (au sens strict) sont enracinées.

59. À quoi il faudra ajouter les « émotions de l'âme », dont nous parlerons plus loin.

60. Art. 139 ; AT XI, 432/OP III, 1054.

61. Art. 139 ; AT XI, 432/OP III, 1054-1055.

tristesse possèdent une vertu positive (la conservation de l'intégrité corporelle). Descartes ajoute encore : « si nous n'avions point de corps, j'oserais dire que nous ne pourrions trop nous abandonner à l'amour et à la joie, ni trop éviter la haine et la tristesse⁶² ». Dans de telles « passions pures », l'âme s'anticipe en quelque sorte sans le corps, de telle manière que toute connaissance vraie d'une chose bonne la conduit à un amour et à une joie légitimes.

Ces passages semblent bien marquer la préséance de la tendance intellectualiste. Pourtant, la suite du texte pose une importante précision : « [...] si nous n'avions point de corps, [...] nous ne saurions trop nous abandonner à l'amour et à la joie [...]. *Mais les mouvements corporels qui les accompagnent peuvent tous être nuisibles à la santé lorsqu'ils sont fort violents, et au contraire lui être utiles lorsqu'ils ne sont que modérés*⁶³ ». Puisque nous avons un corps, et puisque nous savons que toute émotion de l'âme possède une dimension pathique qu'elle partage avec tous les autres mouvements affectifs semblables, quelle que soit leur origine, il faut considérer au moins la possibilité d'un « excès » de joie intellectuelle, et celle-ci doit elle aussi être régulée, ou « modérée ». Y a-t-il un état affectif d'« exaltation » intellectuelle qui se manifeste par des mouvements somatiques violents et éventuellement nuisibles à la santé ? Descartes songe-t-il à une joie et à un amour mystiques contemplatifs exagérés, qui se traduisent par des mouvements des esprits animaux analogues à ceux que produisent l'amour et la joie sensibles excessifs, et qui entraînent la même menace, à savoir celle d'« excéder » le point d'équilibre de l'organisation corporelle, risquant de la détruire ou de diminuer gravement sa puissance d'agir ? En s'anticipant « trop » sans le corps, l'âme risque de menacer l'intégrité du corps, et donc sa propre intégrité, en tant qu'elle porte en elle la responsabilité de la conservation du composé.

La *modération* des mouvements corporels caractérise le type de modalité affective spécifique que vise à produire le contentement moral, en tant que joie douce et durable⁶⁴. Il se peut que la véritable tâche de la morale soit de produire cet espace de modération affective dictée par notre situation particulière d'être humain, composé d'un corps et d'un esprit⁶⁵. Dès lors, la satisfaction visée ne peut pas être celle qui

62. Art. 141 ; AT XI, 434/OP III, 1057.

63. *Ibid.* Nous soulignons.

64. Les plus grandes joies, précise Descartes dans un autre contexte, ne s'accompagnant pas de gaieté excessive, qui est toujours signe d'un plaisir passager, et non d'une tonalité affective « intégrée ». À Elisabeth, 6/10/1645 ; AT IV, 305/OP III, 610-611.

65. Mais cela exigerait que l'on puisse mieux définir le lieu propre de la « morale », en précisant la nature des « biens » accessibles au sujet moral et en précisant la spécificité « morale » des passions de l'âme. Descartes n'a mené à terme aucune de ces deux tâches complémentaires : il pense la « passion » sans définir l'espace éthique dans lequel elle s'inscrit, c'est-à-dire en l'enracinant dans la conservation naturelle ; il ne l'en arrache que pour tenter de penser la nature des « émotions de l'âme » ou des « joies intellectuelles ». De la même façon, l'absence de réflexion explicite sur les objets du désir moral et de l'action morale confère un aspect insaisissable à certaines de ses réflexions. Dans la correspondance et dans le texte des *Passions de l'âme*, on peut lire en creux cette délimitation de la sphère morale ; pour l'essentiel, elle s'établit entre la *dimension proto-morale de la conservation du composé psychophysique* (en tant qu'il s'agit d'agir pour prolonger la nature ou lui suppléer) et la *dimension extra-morale des satisfactions de l'âme indépendante du corps*. Certes, il est compréhensible, dans la pensée de Descartes, que nous n'obtenions pas de contenus normatifs concrets d'action (une série de devoirs), mais seulement un principe guidant la pratique de soi devant conduire au contentement de l'esprit ; mais en pensant les biens sur l'exemple de la perfection du

dépend de l'âme seule. Elle vise plutôt la satisfaction la plus solide et la plus durable *pour nous*, celle qui découle du « souverain bien » en cette vie, c'est-à-dire l'usage que nous faisons ou pouvons toujours faire de notre liberté dans le choix et l'exécution des choses que nous jugeons les meilleures. Cette satisfaction est durable et solide parce qu'elle n'est pas elle-même la conséquence de l'un des « biens » (physiques, moraux, intellectuels) que l'on peut rechercher, mais plutôt celle de la vertu, qui est le « bien » sans lequel aucune satisfaction n'est à l'abri d'une modification, et grâce auquel il dépend de nous d'atteindre au plus haut niveau de contentement qui nous soit accessible. Ce dernier « chapeaute » toutes les autres satisfactions, c'est une joie qui « intègre » les autres satisfactions et les autres souffrances. Sur le plan de l'âme (laquelle cette fois est pensée dans la jonction avec le corps), rien n'est plus contraire à la dynamique instaurée par la vertu que le repentir et la tristesse. Par conséquent, comme on l'a vu plus haut, la satisfaction que procure la vertu est compatible avec la jouissance de tous les biens qui n'entraînent pas la tristesse et le repentir, en d'autres termes, elle accomplit sa tâche intégratrice en intégrant les « joies » partielles et en transformant les « maux » (surtout physiques, mais aussi sociaux) en « joies ». Ainsi, les joies issues de la satisfaction de ce qui dépend de nous, lorsqu'elles sont le résultat de biens légitimes, sont en même temps des joies morales (celles du devoir). Les échecs de nos projets avortés se convertissent en satisfaction dans l'usage du libre arbitre et de la fermeté morale, nous évitant ainsi le remords et le repentir. Enfin, les souffrances physiques ou morales (qu'elles soient directes ou éprouvées médiatement à travers la pitié ou par le biais de la représentation théâtrale) se convertissent en joie.

2. Morale et générosité

Le principal facteur d'instabilité affective est le désir, ou plus précisément ces « vains désirs⁶⁶ » dont il convient de guérir, et qui sont « vains » parce qu'ils sont dirigés soit vers des choses qui ne sont pas intrinsèquement *bonnes*, soit vers des choses (bonnes ou non) qui ne dépendent pas de nous, et risquent par conséquent d'engendrer l'impatience, la frustration, le remords⁶⁷, donc la tristesse. La « principale utilité de la morale » consistera donc à élaborer cette thérapeutique contre les vains désirs, et, plus généralement, à produire la régulation des désirs. Après avoir considéré les passions primitives pour ainsi dire en elles-mêmes, dans la perspective de leur usage du point de vue du composé psychophysique ou du point de vue de l'âme seule, Descartes marque la spécificité du désir pour la morale : l'amour, la haine, la

corps ou de l'âme, Descartes occulte tous les « ordres » intermédiaires de biens qui constituent l'essentiel de notre activité morale (le choix de vie, les amitiés, les choix esthétiques, le rapport à autrui, etc.), et où le principe de notre conservation « biologique » n'entre que très peu en considération. La troisième partie des *Passions de l'âme* se placera davantage sur le terrain « moral » et social des passions. Mais c'est que l'exposé en est gouverné par l'analyse de la disposition affective du généreux dans son rapport aux passions particulières.

66. Art. 145 ; AT XI, 437/OP III, 1060.

67. Cf. Art. 177. Descartes ne confère pas un sens explicitement moral au remords de conscience, qui est plutôt un doute, une irrésolution quant à l'action posée. Le remords « moral » s'appelle chez lui le repentir.

tristesse et la joie « règlent nos mœurs » par l'entremise du désir qu'elles excitent en nous⁶⁸ ; et « parce que ces passions [amour, haine, joie, tristesse] ne nous peuvent porter à aucune action que par l'entremise du désir qu'elles excitent, c'est particulièrement ce désir que nous devons avoir soin de régler⁶⁹ ». Le reste de la deuxième partie, et l'ensemble de la troisième partie du traité se recentreront sur cette tâche de régulation des mœurs et de l'action — sans pour autant expliciter davantage les cadres normatifs de ces « mœurs » et de ces actions ; la « morale » ne réapparaît explicitement que pour réaffirmer les éléments de son noyau normatif : la vertu consiste dans la résolution de faire les choses que nous jugeons bonnes, en nous efforçant de distinguer, parmi les choses désirables, celles qui dépendent entièrement de notre libre arbitre (et que nous ne saurions trop désirer) et celles qui dépendent partiellement ou totalement d'autres causes (qu'il ne convient pas de désirer « avec passion »⁷⁰).

Régler les désirs (et non pas les éliminer), telle serait donc la tâche de l'entreprise morale. Cela supposait l'identification du noyau normatif de la morale et l'analyse même du terrain sur lequel se joue cette régulation, à savoir l'affectivité humaine, et plus particulièrement les « passions ». Mais Descartes comprend que cette régulation ne peut s'opérer de manière simplement *extérieure*, comme une sorte de « violence » que l'âme s'imposerait à elle-même. Aussi la métaphore du « dressage », qui apparaît à la fin de la première partie du traité, est-elle largement inadéquate. La volonté n'est pas un promontoire d'où l'on puisse « gérer » la vie affective ; l'âme affectée « est » passion, la particularité de la passion (au sens le plus strict, c'est-à-dire dans son enracinement vital) étant de faire « vouloir » à l'âme les actions que le corps est disposé à accomplir de lui-même⁷¹. C'est donc en produisant une disposition affective subjective spécifique et durable que l'on pourra « régler » les désirs. La *générosité* apparaîtrait alors comme le premier — et principal — « remède général » contre les vains désirs⁷², et, de façon plus générale, comme le « remède contre tous les dérèglements des passions⁷³ ».

68. Art. 143 ; AT XI, 435-436/OP III, 1058.

69. Art. 144 ; AT XI, 436/OP III, 1059.

70. Art. 145 ; AT XI, 437/OP III, 1060.

71. Cf. PA, art. 52.

72. *Ibid.* Le second remède général consiste « à souvent faire réflexion sur la Providence divine, et nous représenter qu'il est impossible qu'aucune chose arrive d'autre façon qu'elle a été déterminée de toute éternité par cette Providence ; en sorte qu'elle est comme une fatalité ou une nécessité immuable qu'il faut opposer à la fortune, pour la détruire comme une chimère qui ne vient que de l'erreur de notre entendement » (art. 145 ; AT XI, 438/OP III, 1060). Ce genre de remède rejoint la réponse que fait Descartes à Élisabeth au sujet des « moyens de se fortifier l'entendement pour discerner ce qui est le meilleur en toutes les actions de la vie » (15/9/1645 ; AT IV, 291/OP III, 605). Parmi ces moyens, il y a la connaissance de la vérité, plus particulièrement des vérités « qui regardent en général toutes nos actions » (*ibid.*, 294/608). Parmi ces vérités, la première et la plus importante est « qu'il y a un Dieu, de qui toutes choses dépendent, dont les perfections sont infinies, dont le pouvoir est immense, dont les décrets sont infaillibles : car cela nous apprend à recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent, comme nous étant expressément envoyées de Dieu ; et parce que le vrai objet de l'amour est la perfection, lorsque nous élevons notre esprit à le considérer tel qu'il est, nous nous trouvons naturellement si enclins à l'aimer, que nous tirons même de la joie de nos afflictions, en pensant que sa volonté s'exécute en ce que nous les recevons » (291-292/605-606). Alors que dans les PA la considération de la Providence et de sa compatibilité avec la liberté de la volonté humaine sert de remède contre les vains désirs (art. 145), sans pour autant expliquer la *joie* qui naît de l'exercice de la vertu, même dans l'échec de nos entreprises ou dans nos afflictions (cf. art. 147-148), la

La compréhension de la dimension pathique de la vertu, et par voie de conséquence de la disposition généreuse, passe préalablement par l'approfondissement de la notion d'émotion intérieure de l'âme. Il s'agit d'une pièce essentielle pour rendre compte du type de contentement que permet d'engendrer la pratique de la vertu. En effet, pour comprendre comment la « vertu » se traduit par une satisfaction durable qui permet à la fois de « résister » aux passions et de les surmonter, il faut expliquer les passions négatives, et même la douleur physique, peuvent être *converties* en une joie intellectuelle qui est une « émotion intérieure » de l'âme. La disposition affective générale que doit produire la vertu présuppose le phénomène de la conversion des passions négatives (celles qui, laissées à leur propre dynamique, se terminent dans la tristesse) en joie intellectuelle dont l'âme est la seule source. Ni les passions positives (celles qui se rapportent au corps sous la forme d'un accroissement de perfection⁷⁴, et qui dépendent largement de la « fortune »), ni les joies intellectuelles directes (issues de la perfection de notre faculté de connaître, qui sont bien des plaisirs que l'âme peut avoir « à part »⁷⁵, mais qui ne peuvent contribuer qu'indirectement à la régulation des passions, qui apparaît comme l'enjeu véritable de la morale) ne suffiront à expliquer ce phénomène pathique complexe, dont dépendent certains des éléments centraux de la morale cartésienne. Ainsi la notion d'émotion intérieure permet-elle d'unifier les phénomènes divers où Descartes présuppose que « le plaisir de l'âme auquel consiste la béatitude, n'est pas inséparable de la gaieté et de l'aise du corps⁷⁶ », telles l'impatience et la tristesse qui résultent de l'échec de l'action⁷⁷,

lettre de 1645 incline vers des considérations intellectualistes et presque leibniziennes : la joie dont il s'agit, loin de reposer sur une dynamique interne de l'esprit, résulte de la considération intellectuelle de la perfection de Dieu et de sa création, qui suscite l'amour et la joie et permet de dépasser une douleur première. Le problème de la « théodicée », que les PA abordent par le biais de l'analyse de la structure pathique de la vertu, qui *convertit* la tristesse en joie (art. 147), est ici résolu de manière intellectualiste, par un jugement sur la perfection de Dieu qui permet de relativiser le mal partiel. D. KAMBOUCHNER fait remarquer que la relative absence de ce type de « vérités » dans le traité des PA tient au fait que leur présentation était « moralement facultative » au regard de la « vraie générosité » (*L'Homme des passions*, II, Paris, Albin Michel, 1995, p. 352-353). Pour le généreux, « l'optimum de la relation à soi-même, la plus grande assurance et la plus juste opinion de soi suffiront à procurer cette absence de crainte à l'égard des événements et cette joie universelle, que les lettres à Élisabeth ou à Chanut donnent pour bénéfice à l'amour de Dieu. [...] le généreux est l'homme en qui une réflexion exprime sur la puissance divine ne fera que confirmer ce qu'il sait déjà, et confirmer un régime affectif et pratique déjà constitué » (p. 353).

73. Art. 156 ; AT XI, 447/OP III, 1069. Faisant la différence entre la passion de générosité et la vertu de générosité, l'article 160 précise que cette dernière est « comme la clé de toutes les autres vertus et un remède général contre tous les dérèglements des passions » (454/1074). Il est vrai que l'article 148 (441/1064) confie cette fonction thérapeutique à l'« exercice de la vertu », mais c'est là prendre un raccourci, puisque la question dont traite la troisième partie est justement de savoir comment quelque chose comme une « habitude » vertueuse est possible, c'est-à-dire comment cette ascèse est à même de produire une disposition affective qui favorise elle-même l'usage de la « vertu ».

74. Ces passions, lorsqu'elles sont compatibles avec le bon usage de notre libre arbitre, « s'intègrent » spontanément au contentement général de l'esprit.

75. Art. 212 ; AT XI, 488/OP III, 1103.

76. À Élisabeth, 6/10/1645 ; OP III, 613.

77. F. Alquié y voit une « difficulté qui provient de l'union d'un idéal technicien et d'un idéal stoïcien » (OP III, 1062-1063, note 1). Il est indéniable que cette tension perdure au sein même du noyau normatif d'une morale dont l'orientation reste essentiellement dominée par la raison théorique. Néanmoins, il nous semble

l'affliction physique, la souffrance ressentie par le truchement de la compassion avec autrui⁷⁸. Cette conversion de la douleur en plaisir semble constituer pour Descartes un « fait », dont la représentation théâtrale de la souffrance et l'émotion tragique agréable qui en résulte nous fournissent un exemple clair⁷⁹.

L'explication de ce phénomène, toutefois, n'est pas des plus claires. Elle repose sur la différence entre les passions (au sens strict) et les « émotions intérieures qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même »⁸⁰ — et qui « nous touchent de plus près »⁸¹ que ces passions —, et sur le principe suivant lequel « bien que ces émotions de l'âme soient souvent jointes avec les passions qui leur sont semblables, elles peuvent aussi se rencontrer avec d'autres, et même naître de celles qui leur sont contraires⁸² ». La réponse de Descartes semble présupposer ce qui est à expliquer :

[...] pourvu que notre âme ait toujours de quoi se contenter en son intérieur, tous les troubles qui lui viennent d'ailleurs n'ont aucun pouvoir de lui nuire ; mais plutôt ils servent à augmenter sa joie, en ce que, voyant qu'elle ne peut être offensée par eux, cela lui fait connaître sa perfection. Et afin que notre âme ait ainsi de quoi être contente, elle n'a besoin que de suivre exactement la vertu⁸³.

Si l'explication est insuffisante, c'est qu'elle pose la conversion de la douleur en joie comme présupposant la « maîtrise » des passions qu'elle est censée produire ; et la référence à la connaissance de notre « perfection » n'est guère plus éclairante, puisque notre perfection « morale » consiste justement à produire à la fois la régulation des passions et la satisfaction de soi qui est la joie morale à proprement parler. Aussi ne faut-il pas s'abuser sur la nature de cette « connaissance » de la perfection de l'âme. S'agissant de définir la « vraie générosité », Descartes précise qu'elle consiste *en partie* à « connaître » la libre disposition de nos volontés, qui est la seule source légitime d'estime de soi ; mais la seule connaissance du libre arbitre comme « cause merveilleuse » de l'estime de soi ne saurait ici suffire à expliquer la générosité. La « vraie générosité » réside essentiellement dans le fait que l'on « *sent en soi-même* une ferme et constante résolution »⁸⁴ de faire un bon usage de la liberté de la

que Descartes, avec ce chapitre sur les émotions intérieures (qui fait immédiatement suite aux sections portant sur la régulation des désirs), tente de cerner l'aspect paradoxal de la joie morale en l'enracinant dans une dynamique affective spécifique.

78. Il y a une pitié légitime du généreux, qui est « sans amertume » et ne s'achève pas dans la tristesse. Cf. PA, art. 187 (AT XI, 470/OP III, 1088) ; et la lettre du 6/10/1645 ; AT IV, 309/OP III, 613.

79. Cf. lettre du 6/10/1645 et PA, art. 147. Descartes préfigure ici les nombreuses explications du « plaisir paradoxal » produit par l'émotion tragique et par l'expérience du sublime, par exemple chez Du Bos, Hume, Mendelssohn et même chez Kant.

80. PA, art. 147 ; AT XI, 440/OP III, 1063.

81. Art. 148 ; 441/1064.

82. Art. 147 ; 441/1063.

83. Art. 148 ; 442/1064. Amalgamant l'explication de l'émotion tragique (qui est le fruit d'une représentation théâtrale) et celle de la pitié généreuse, la lettre du 6/10/1645, Descartes affirme que « le contentement qu'elle [l'âme] a de pleurer, en voyant représenter quelque action pitoyable et funeste sur un théâtre, vient principalement de ce qu'il lui semble qu'elle fait une action vertueuse, ayant compassion des affligés ; et généralement elle se plaît à sentir émouvoir en soi des passions, de quelque nature qu'elles soient, pourvu qu'elle en demeure maîtresse » (AT IV, 309/OP III, 613-614).

84. PA, art. 153 ; AT XI, 446/OP III, 1067. Nous soulignons.

volonté. Il ne s'agit donc pas d'une « connaissance » de sa propre « perfection »⁸⁵ à proprement parler, puisque celle-ci ne peut être saisie que sur le mode d'une « passion » (la générosité), qui résulte d'une auto-affection de la volonté par elle-même, laquelle est inséparable de sa mise en *exercice*. L'approfondissement de la structure pathique de la vertu (par le biais de la notion d'émotion intérieure) permet de faire échec aux tendances intellectualistes de la morale cartésienne, et surtout de remettre en cause l'idée selon laquelle les passions « tristes » n'ont d'« utilité » qu'en tant qu'elles « se rapportent au corps » ; sur le terrain de la morale, qui n'est réductible ni à celui de la conservation du corps ni à celui de la perfection de l'âme, il y aura une place pour les passions « tristes », dès lors qu'elles sont intégrées dans une dynamique de joie⁸⁶.

La générosité, en tant que passion, est le sentiment légitime de l'estime de soi, et, bien qu'elle relève essentiellement de l'admiration, elle partage avec l'orgueil (qui est une bonne opinion injuste de soi-même) la caractéristique d'être « excitée par un mouvement composé de ceux de l'admiration, de la joie et de l'amour⁸⁷ ». La reconnaissance de son caractère pathique est essentielle : elle permet d'abord de comprendre que le rapport à soi du généreux est un rapport « affecté⁸⁸ », sans pour autant que la satisfaction qui le caractérise ne soit le principe déterminant de l'action ; elle montre ensuite que l'action du généreux s'inscrit toujours sur le fond d'une disposition affective générale qui définit la générosité comme « habitude de la vertu⁸⁹ ». Cette dimension pathique de la générosité s'explique par un *mouvement des esprits qui vient fortifier la pensée* de l'estime légitime de soi⁹⁰. Le mécanisme passionnel sera donc le même pour la générosité que pour sa passion voisine, l'orgueil, qui ne s'en distingue que parce qu'elle repose sur un « fondement qui est mauvais », c'est-à-dire sur de mauvaises raisons de s'estimer. La différence entre les mouvements corporels dans ces deux passions mérite toutefois d'être mentionnée, puisqu'elle rend compte de la « tonalité » particulière de la passion de générosité. Elle suppose un détour par les propriétés spécifiques de l'admiration, dont l'orgueil et la générosité sont des espèces. Le mouvement des esprits animaux, dans l'admiration, a ceci de particulier que la « surprise le rend fort dès son commencement », mais que par la suite « les esprits continuent à se mouvoir d'une même teneur dans le cerveau »⁹¹. L'ignorance des vé-

85. Une telle connaissance est une vérité *générale* qui aide à fortifier le jugement moral, mais qui ne fait que confirmer au généreux ce que, d'une certaine manière, il sait déjà.

86. Il faudrait ici analyser la morale affective concrète que développe la troisième partie des PA, et particulièrement la question de la colère et de la pitié « positives ».

87. PA, art. 160 ; AT XI, 451/OP III, 1072.

88. La réticence à accepter la dimension pathique de la générosité, qui est une vertu, viendrait du fait que, contrairement au vice qui est aisément rapproché de la passion, ses mouvements (corporels) « paraissent moins, et qu'il semble que la vertu ne symbolise pas tant avec la passion que fait le vice » (art. 160 ; 451/1072).

89. Étant entendu que la vertu cartésienne ne peut pas se diviser ou se « spécialiser » en des « habitudes » spécifiques de l'âme, la vertu étant aussi unifiée que la volonté qui en est chaque fois le support.

90. L'article 161 ajoute : « Il faut remarquer aussi que ces pensées peuvent être produites par l'âme seule, mais qu'il arrive souvent que quelque mouvement des esprits les fortifie, et que pour lors elles sont des actions de vertu et ensemble des passions de l'âme » (453/1074).

91. Art. 160 ; 452/1073.

ritables causes de l'estime de soi conduit l'orgueilleux à se surprendre de tout ce qui lui arrive de nouveau et à en faire une source d'admiration de soi. Son caractère est par conséquent variable et instable, tandis que les mouvements du généreux sont « fermes, constants et toujours forts semblables à eux-mêmes⁹² ». Descartes voit tout à fait la difficulté qui se présente à lui : s'agit-il encore d'une passion d'admiration ? Et qu'est-ce qu'une admiration sans surprise ? Sa réponse est claire : la cause de l'estime légitime de soi est si « merveilleuse » (il s'agit de la puissance du libre arbitre), qu'elle est l'occasion d'une nouvelle admiration chaque fois qu'on se la représente. L'estime de soi du généreux est donc une « passion calme », *une admiration calme, constante, toujours renouvelée et pour ainsi dire « sans surprise »*, qui ne s'accompagne pas de mouvements violents des esprits animaux. Et la satisfaction de soi-même que lui procure chaque nouvelle action qu'il juge bonne est « une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, parce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes »⁹³.

Dès lors, il est de la plus grande importance que la générosité puisse s'acquérir, qu'elle puisse devenir une « habitude » de l'âme ; c'est à cette condition que la passion de générosité devient une « disposition » générale, une « humeur » subjective intégratrice, et pour ainsi dire une « vertu ». Par la considération de la nature du libre arbitre et des avantages qu'il y a à en user résolument « on peut exciter en soi la passion et ensuite acquérir la vertu de générosité ». Il faut dire que le caractère spécifique de la passion de générosité — sa « douceur », sa stabilité, sa constance — la prépare déjà à remplir ce rôle. Et c'est en tant qu'elle permet d'instaurer un régime général de la subjectivité affective⁹⁴ que la disposition généreuse peut être comprise comme « la clé de toutes les autres vertus et un remède général contre tous les dérèglements des passions⁹⁵ ». Il ne faut toutefois pas prendre trop à la lettre le modèle d'« éducation morale » suggéré ici : la passion généreuse naît tout aussi bien de la disposition généreuse que l'inverse, et la satisfaction qui définit la tonalité globale de la générosité doit se nourrir de l'épreuve renouvelée de la passion de générosité et de la joie qu'elle produit⁹⁶. La direction de la causalité n'a pas de réelle importance, et il serait vain de poser sur le plan de la genèse ce qui relève plutôt de l'« essence » de l'affectivité morale, l'important étant en effet de marquer la dimension pathique de la générosité comme passion et comme disposition générale. C'est à cette condition que la disposition généreuse servira de « remède général »⁹⁷. Et s'il est vrai que la tâche de la morale est délimitée par la condition de l'âme jointe au corps, l'analyse de la dimension pathique de la générosité sera un élément essentiel d'une théorie intégra-

92. *Ibid.*

93. Art. 190 ; AT XI, 471/OP III, 1089.

94. Nous empruntons le terme de « régime affectif » à D. Kambouchner, dans l'ouvrage cité précédemment.

95. Art. 161 ; 454/1074.

96. Cf. Art 190 ; 471/1089 : « La satisfaction qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu est une habitude en leur âme qui se nomme tranquillité et repos de conscience. Mais celle qu'on acquiert de nouveau lorsqu'on a fraîchement fait quelque action qu'on pense bonne est une passion, à savoir, une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, parce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes ».

97. Un remède « général » n'est pas pour autant une panacée, et l'on comprendra que l'humeur généreuse a plus à voir avec la prophylaxie qu'avec une thérapeutique.

tionniste de la joie morale, qui s'établit sur le terrain des passions, « dont dépend tout le bien et le mal de cette vie⁹⁸ ».

98. Art. 212 ; AT XI, 488/OP III, 1103. Cf. lettre à Silhon, mars ou avril 1648 : « [...] la philosophie que je cultive n'est pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des passions ; au contraire, c'est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie » (AT V, 135/OP III, 846).